

美と修養

——鈴木大拙とルース＝ベネディクトの接点を求めて——

前 川 亨

1. 問題の所在

筆者は数年前、ルース＝ベネディクト『菊と刀』(Ruth F. Benedict, *The Chrysanthemum and the Sword: Patterns of Japanese Culture*. 1946) について論じた際¹⁾、或る一つの問題に関しては言及を意識的に避けた。その問題に深入りすることで、他の事例の検討との均衡を失するのを懼れたのである。本論は、前稿で敢えて論じなかったその問題を集中的に扱う点で、前稿の続編という性格をもつ²⁾。では、本論が扱う問題とは何か。日本人の思考様式・行動様式の中で、美と修養とはいかに結びつき、宗教観念と牽聯するのか、という問題がそれである。しかし、このままではやはり問題が大きすぎて、全面的な解明を期し難い。それゆえ私たちはまず、論点を更に限定し、整理しておく必要がある。

本論は上記の問題に関するベネディクトの見解を再構成して提示することを主たる目的とする。従って、それが日本人論としてどこまで妥当かを一般的に判定することは本論の課題ではない。私自身は、ベネディクトの見解は客観的検証に値すると考えているが、本論ではこの点を「括弧に入れて」論を進めるのである。これに伴い、本論が言及する日本人の宗教観念も著しく局限されざるを得ない。『菊と刀』は日本人の多様で多面的な宗教観念のごく一部を取り上げているに過ぎないからである。これが、日本を現地調査する機会を得られなかったベネディクトの限界であることは

間違いない。しかし、ベネディクトの日本理解の一面性を今さら事新しく言い立てたところで、さしたる意味はあるまい。私たちはむしろ、ベネディクトがなぜ限られた範囲の中から特に[・]禪[・]宗[・]を日本人の宗教観念として取り出したのか、という点に注目しよう。この時、私たちの前に鈴木大拙という巨人の姿が立ち現れてくる。つまるところ本論は、ベネディクトの日本人論に及ぼした鈴木大拙の決定的に重要な影響を論証しようとする試みであると言い換えてもよい。

もっとも、このような問題設定は陳腐にみえるかも知れない。鈴木大拙の龐大な英文著作が20世紀欧米の知識界で広く読まれたのは周知の事実であって、日本人論を纏めようとしたベネディクトがそれを参照したのは至極当然だからである。『菊と刀』に大拙の著作の援用があることも既に指摘されているとおりであり、改めて論ずるには及ばないともみられよう。しかし、問題設定が陳腐だからといって、その問題が解決済みとは限らない。そもそも、大拙の著作が欧米で人気を博したことは自明であるにせよ、ではなぜ大拙がかくも広く欧米で受容されたのかという点になると、それが英語で書かれたこと以外に、従來說得力のある説明を聞かないではないか。私たちは禅宗史研究の長足の進展によって、漸く近年になってこの点の思想史的解明に着手し得る段階にまで達した。それを踏まえるならば、ベネディクトによる大拙の援用についても、単に当時の常識として片付けてしまうのではなく、更に立ち入った検討が可能であり、また必要でもある。

『菊と刀』第十一章は「自己修養 Self-Discipline」と題され、この章題のとおり修養に関する諸問題が、主として鈴木大拙の著作と忽滑谷快天『サムライの宗教』(Kaiten Nukariya, *The Religion of Samurai: A Study of Zen Philosophy and Discipline in Japan and China*. London. 1913) に依拠して論じられていく⁴⁾。ベネディクトに大拙が与えた直接の影響はおおむねこの部分に表れる。しかし、私たちが大拙の影響という場合、それはより広く

深く、『菊と刀』の全体に、従ってベネディクトの日本人論の中枢にまで及んでいる。極言すれば、大拙の著作からの示唆なしには、ベネディクトは自らの日本人論を完成させることができなかったのではないか。蓋し、「菊の育成に技の限りを尽す lavishes art upon the cultivation of chrysanthemums」^{エステティック}唯美主義的な日本人像と「刀を崇拜し武士を至上の地位に置く」好戦的な日本人像との乖離・分裂 (p.2) を前にして、それを一つの像に統合するのには、大拙の所説以上に有力な手がかりはなかったであろう。このような観点に立つ時、ベネディクトが参照したことが確実な大拙の主著の一つ『禅と日本文化』(*Zen Buddhism and Its Influence on Japanese Culture*. The Eastern Buddhist Society, Kyoto, 1939) において、禅の概略を述べた短い第一章に続けて、第二章で「日本美術の概観 General Remarks on Japanese Art Culture」が、そして第三章で「禅とサムライ Zen and Samurai」、第四章で「禅と剣術 Zen and Swordsmanship」が、取り扱われているのは興味深い⁵⁾。第二章が唯美主義的な日本人像と、他方、第三章・第四章が好戦的な日本人像と、それぞれ対応するからである。大拙にあっては、両極的であるかにみえるこの二つの日本人像は、禅を媒介項として統合されていた。本論は、まず『菊と刀』の中で美と修養がいかに論じられているかを検討した後、主に大拙の『禅と日本文化』に拠りながら、それが『菊と刀』の見解といかに照応しているかを示そうと思う。

2. 『菊と刀』における美と修養

『菊と刀』は次のような有名な一節で始まる。「日本は、これまでにアメリカ合衆国が総力を挙げて戦った中で、最も得体の知れない敵であった。行動や思考の慣習の、かくも大きな相違を勘定に入れる必要に迫られるような強敵を相手にするのは、他の戦争ではなかったことである。我々より

前、1905年に帝政ロシアがそうしたように、我々も完全に武装し訓練された国民、それも西洋の文化伝統に属さない国民と戦ったのである」(p. 1)。自らと全く異質で「得体の知れない alien」人間集団をいかにして理解するかということこそ、『菊と刀』に負わされたアクチュアルな課題であったわけだが、当面、私たちが注目したいのは、「完全に武装し訓練された国民 a nation fully armed and *trained*」という、一見何の変哲もない日本人の規定である。本書を読み始めた最初の時点では、この部分は特に気にとめることもなく読み飛ばされがちであるが、読み進めるにつれて、実はこの「訓練された」という表現が一種の伏線であったことが判明してくる。Train (-ed, -ing) というごくありふれた語が、ベネディクトの日本人論の鍵概念の一つなのである。⁶⁾ 類義語 discipline は、^{メンタル}精神的な方面を重視した訓練すなわち修養・修練というニュアンスを伴うこともあるが、train と互換的に用いられることも少なくない。「その〔日本の〕兵士たちは完璧に修練されている Their soldiers are disciplined to the hilt」(p. 3) の disciplined は trained に代替しても構わないであろう。私たちはこれらの用語の検討を通して、問題の核心に迫りたい。

「完全に武装し訓練された国民」という場合の「訓練」が第一義的には軍事的な訓練を指すことはいうまでもあるまい。しかし『菊と刀』全体をみた時、私たちはベネディクトが軍事的な領域に限定してそのように述べているのではないことに気付かされる。ベネディクトによれば、日本社会は無数の領域 circles の並立・並存によって特徴づけられる。⁷⁾ それぞれの領域がそれぞれに相応しい位置を占めながら、それぞれに要求される訓練の完成を目指しているのである。軍事的な領域は、最も高い位置を占めてはいるものの、やはりそうした多様な領域のうちの一つに過ぎない。例えば、家庭も重要な別の領域の一つである。そこでは、子供に対して躾という訓練がなされる。「子供は、日本の常用的な表現でいえば、正しい敬意 proper respect を父親に表することを「躾として」‘for training’ 学ばねば

ならない」(p. 264)。ベネディクトが「幼児期の訓練 nursery training」とりわけ排泄管理を重視するのは、彼女が文化とパーソナリティ学派の代表的な文化人類学者である以上当然といえよう (pp. 258-259)。女の子に対しては、女の子たるに相応しい訓練が課せられることになる。ベネディクトが引用するように、三島すみ江はその自伝 (Sumie Seo Mishima, *My Narrow Isle: The Story of a Modern Woman in Japan*. 1941) の中で、「一切の仕草を優美にし、一切の言葉を礼儀どおりにする」ことが「私にとっての日本式訓練 my Japanese training」であったと述懐している (p. 226)。杉本鉞子もやはりその自伝 (Etsu Inagaki Sugimoto, *A Daughter of the Samurai*. 1926) の中で、女の子は両足を揃え、身体を伸ばして眠るように躑けられたという。これが「男の子と女の子との躑」を区別する規則の一端であった (p. 268)。もちろん、同じ女性であっても、社会的立場や職業の相違に応じて、必要とされる訓練も違ってくる。例えば藝妓であれば「その役割に相応しく、微細なところまで訓練された」(p. 186)。いかなる社会的立場・職業にある者にも、その人が属する領域に相応しい訓練がある。

訓練の結果、身につけられるものは技術である。逆にいえば、訓練とは何らかの技術を修得することである。「技術的修練 technical discipline」(p. 26)、「技術的訓練 technical training」(p. 229) などの表現がこのことを示している。⁸⁾ 日本において技術的訓練は生活のありと全ゆる領域にまで及ぶ。音楽・踊り・按摩が訓練の対象なのはいうまでもない (p. 185)。箸の持ち方や部屋への入り方も、茶道などと同様、訓練によって身につけられる技術である (p. 281)。徒弟が仕事を上手にこなすのも、男の子が柔道を習うのも、更には嫁が姑に合わせるこつを習得するのも、全て訓練である (p. 233)。要するに、技術の修得は、それがいかなる技術であれ、訓練といってよい。従って、訓練は礼儀作法、立居振舞、習い事の範囲にとどまらない。例えば「性交と園藝」もまた——通常、年長者から指導されるのではなく、自力で体得せねばならない点では他と区別されるもの

の——やはり訓練なのである (p. 284)。性交も園藝も、肉体的感覺的な享樂をもたらす行為であるが、ピューリタンとは全く逆に、日本人にとってこうした享樂は「追求され、尊重される」。それは「義務がそうであると同様に学ばれる」。なぜならそれは「育成に値する」のだから (pp. 177-178)。ここで「育成 cultivation」という語が用いられていることに注意せよ。『菊と刀』において cultivate, cultivation は常に、価値の積極的な創出や増強にかかわる訓練を意味する。かくしてベネディクトは一つの重要な命題を引き出す、「彼ら〔日本人〕は肉体的な享樂を恰も藝術のように育成する They cultivate the pleasure of flesh like fine art」(p. 178) と。

前節に引用した「菊の育成」をめぐって、ベネディクトは他の箇所では次のように言及している。「菊は鉢の中で育てられ、毎年各地で開催される展示会のために手入れされる。欠けたところのない花びら一枚一枚が、栽培者の手で、それぞれ個別に整えられる。そしてしばしば、活きた花の中に細い針金が見えないように挿入されて、それで花が固定されるのである」(p. 295)。なるほど、菊の栽培もここまでくれば「技の限りを尽した」育成 cultivation という他はあるまい。⁹⁾ 園藝と同様に、日本人は性愛をも技術的につきつめた。ピューリタニズムでは到底容認される余地のない同性愛や手淫でさえ、日本では単に容認されただけではなく、積極的に追求すらされたのである。性愛は悪ではないのだから、性的享樂の追求について「道徳主義的」である必要はない (p. 183)。「〔自己愛的な享樂の充足のための〕小物をかくもふんだんに有する人々は他にない。……彼らはそれを悪の道具とは考えない」(p. 188)。ベネディクトがどのような性具を念頭に置いたのかは知る由もないが、さしずめ張形などはその好例となろう。¹⁰⁾ もちろん、追求される享樂は性交と園藝だけではない。ベネディクトは、日本人が「耽溺 indulgence」ともいうべきほどに追求する享樂として、性交の他に温浴と睡眠と食事を列挙している。日本人の温浴は「世界で他に類例をみない受動的な耽溺の藝術 a fine art of passive indulgence」(p. 178)

である。また、睡眠は日本人の「最も完成された技術 the most accomplished art」といい、なぜなら日本人は「どんな姿勢でも、我々には到底不可能と思われる環境で完全にリラックスして眠る」のであるから (p.180)。更に食事、繊細で微妙な味付けの仕方といい、器や盛り付けへのこだわりといい、日本人が徹底して追求した享樂の一つである (p.182)。ベネディクトは食事に関しては art も fine art も用いていないけれども、これは自明だから用いずに済ませただけのことであって、当然そのように称されるべきところであろう。

温浴であれ睡眠であれ食事であれ、はたまた性交や園藝であれ、技術が徹底的に追求されれば、それは藝術に他ならない。技術と藝術とのこのような同一視は、ラテン語の *ars* 及びそこに由来する英語の *art* の原義にむしろ近い。類似の語彙を日本語に徴するならば、藝がこれに相当するかも知れない。「藝とは、肉体を用いて、踊ったり、演じたり、画いたり、嗅いだり、味わったり、話したり、弾いたり、等々、体の全体または一部をはたらかすことによって、文化価値を創りだすとか、または再創造するとかする、そのはたらきをいう¹¹⁾」。藝が様式として確立し、一定の社会的認知を受けた時、それは藝道となる。歌道・茶道・花道・香道・武道・色道など従来から様々な藝道が存在するけれども、およそ日本人の生活における各領域は、その全てが藝道であり得る。それらの技術が完全に訓練されていさえすれば、それらは藝術なのであり、従ってそこには自ずから美が宿る。その技術が実用的か否かは——それどころか、それが生活にとって通常有益とされるものであるか否か、倫理的に善とされるものであるか否かさえ——、それが美しいか否かとは関係しない。和歌の詠み方や絵の描き方のような最も非実用的な領域から、茶の点て方や対戦者の倒し方(武道)、性交の仕方(色道)などを経て、最も実的な入浴の仕方や挙措動作の作法に至るまで——それどころか、自殺の作法や盗みの手口に至るまで——、全てが完全に訓練されていれば全てが完全に美しい。これこそ、

全てが在るべき位置に、在るべきように完璧に^{アレンジ}配置された、日本人の表象する理想的世界像に他ならない。¹²⁾ベネディクトの日本人論からは、生活の全局面を美的に構成しようとする日本人像が帰結する。

しかし、ベネディクトの議論はここで停止しない。前に引用したように、彼女は「彼ら〔日本人〕は肉体的享楽を恰も藝術のように育成する」といいながら、その直後に次のように付け加えることを忘れなかった。「それから、彼らは〔それらの享楽を〕存分に味わうに至った時、それらを義務のために犠牲にする」(p.178)と。確かに日本人にとって肉体的感覚的享楽は追求されるべく尊重されるべきなのだが、同時にそれは「人生における副次的な位置」に置かれているため(p.183)、優先順位の高い達成目標との間に衝突が発生した場合には断念されねばならないのである。「このことは強靱なる意志を要求する。しかしそのような強靱さが、日本では最も称讃される美德なのである」(p.192)。享受したくてたまらない享楽を時には抑制し、時には断念し、また時には肉体と精神とに更なる負荷を敢えて加えて、この強靱さを獲得することも、享楽の追求と同様に、もしくはそれ以上に、人生に必要な不可欠な訓練であり、自己修養なのだ。まず入浴を例にとれば、温浴は確かに享楽であるが、冷水浴となるとそうではない。水に身体を浸す点では共通するものの、後者は享楽を身体に与えるどころか、却って苦痛を与える身体操作——ベネディクトが引用するパーシヴァル＝ローウェルの語でいえば「行^{ぎょう} austerity」(Percival Lowell, *Occult Japan or the Way of the Gods: Esoteric Study of Japanese Personality and Possession*. 1894)¹³⁾——である点では全く逆方向の行為である(pp.179-180)。次に睡眠についていうと、確かにそれは日本人に顕著な耽溺であるのだが、反面、日本人はそれを「犠牲にすることに容赦しない」。受験勉強中の学生然り、軍事教練然り。「彼ら〔兵士〕には、〔眠らずに〕起きた状態をいかに保つかを訓練する必要がある」という日本軍人の言葉を、ベネディクトは引用している(p.181)。更に食事についていえば、それは「享楽と

して享受される寛ぎであり、そしてまた、鍛錬 *hardening* のための修養でもある」(p.182)。粗食や断食は、食事に関する典型的な訓練といえよう。

もちろん男女の愛（通常それは性的な関係を伴う）とて例外ではない。ベネディクトは溝口健二監督作品の映画『残菊物語』（1939年。原作は村松梢風）などを例示して、このことを説明する。「夫の成功を助け、夫の天分を伸ばすために身を捧げた妻が、夫の成功の直前に、大都会の中に身を隠す。夫が新しい生活を始められるようにするためである。そして、夫が大成功を収めたその日に、困窮の中、不平を漏らすこともなく死んでいく」(p.193)。この『残菊物語』のヒロインお徳は、もちろん最愛の夫との共同生活の継続を切望していた。しかしそれは、夫の社会的成功というより大きな目標のためには断念されねばならなかった。男女の愛は「人情 *human feeling*」の最たるものだ。享受されて然るべきこの人情が敢えて断念される時、人情の価値は一層その輝きを増すに違いない。人情を犠牲にするよう強いる社会規範——ベネディクトはそれをギリ〔義理〕と呼ぶ——と涙を流しながらその辛さを堪え忍ぶ人情の領域とは、いわば表裏の関係にある。肉体的・感覚的な享楽を追求する日本人は、決してピューリタンではないにもかかわらず、それがギリと衝突する状況では、止むを得ずピューリタンの¹⁴⁾に行動することを強いられる。まことに、第七章の章題にもあるとおり「ギリほど辛いものはない」(p.133)。しかも、日本社会で取り結ばれる人間関係は、至るところでギリを発生せしめずにはおかないから、それに対応して、人生の何時何処でいかなる局面で人情の抑制・断念が求められるか分らない。それゆえ何びとも、日頃からそれに「備えて」おかねばならない (p.192)。「備える」とは訓練することである。

食事にこだわることも断食することも、眠ることも眠らないことも、性交の技を磨くことも禁欲することも、こうした全てが訓練であり、技術の修得である。従ってこうした全てが藝術であり、美であり得るのだ。技術はそれが技術として完成されることで、技術の域から超出していく。「技

術的訓練によって、人はその精神を至高のものとする事ができ」る (p. 26)。菊の花は、そこに細心の技術を施されることによって初めてその美しさを全面的に顕現させる。菊の花が美しいのは、それを育成した技術それ自体が美しいからだ。ベネディクトが描くこの世界像は、倫理の実存や宗教的実存に対する美的実存の圧倒的優越として特徴付けることができる。日本人の生活においては美ならざるものはない。それは時として十重二十重に「美」化される。^{エスデティージェレン}戦争のような極限状況は、その様相を最も尖鋭化して鮮明に映し出すであろう。妻への未練を振り払って出征する兵士は美しい。涙をこらえて兵士を送り出す妻は美しい。一糸乱れぬ行軍は美しい。泥濘の中の必死の行軍も美しい。綿密な作戦の遂行は美しい。敵の猛襲に耐えるのも美しい。白木の箱に納められた遺骨も、戦死の報を聞いて悲歎にくれる遺族も美しい¹⁵⁾——。かつてヴァルター＝ベンヤミンが「政治の唯美主義化」^{エスデティージェルンク}について論じた際、「戦争は美しい Der Krieg ist schön」という印象的なリフレインを含むフィリップポ＝マリネッティの文章を引用していたことを想起しよう。¹⁶⁾人間の一切の営為は美的に予定調和しているという、ベネディクトが提示した日本人の世界観のイメージは、ファシズムへの傾斜を伴ったこの未来派詩人の言葉と驚くほどの契合を示すのである。

3. 『禅と日本文化』における美と修養

「禅とはどういうものかと尋ねられたら、それは夜盗の術を身につけること learning the art of burglary に似ている、と私は答えるであろう。或る夜盗の息子は、親父が歳とってきたのをみて、考えた、「親父が仕事をやれなくなったら、俺以外の誰が食い扶持稼ぎをやるんだ？俺が稼業を習っておかねばならん」。息子はこの考えを親父に伝え、親父も承知した。

或る夜、親父は息子を連れて立派な屋敷に向い、塀を壊して忍び込んだ。そして大きな長持を開けた。息子に、この中に入って衣服を取り出せというのだ。息子が中に入るや否や、親父は長持の蓋を閉め、きつく鍵をかけた。それから大声で叫び、戸を叩いて家人を起した挙句、自分はさっきの塀の穴からさっさと逃げ出した。家人は起き出して騒ぎ、蠟燭を灯してみたものの、夜盗は逃げ去った後であった。長持にずっと閉じ込められた息子は、親父の酷い仕打ちを恨んだ。しかし彼はその気持ちを乗り越え、妙案を思いついた。彼は鼠がものを齧るような音をたてた。すると家人が下女に蠟燭をもたせ、長持の中を調べさせた。長持の蓋が開けられたとたんに、幽閉者は跳び出し、蠟燭を吹き消し、下女を突き飛ばして、逃走した。傍らに井戸があったので、大石を抱えて投げ込んだ。追跡者は、中に飛び込んだ夜盗を見つけようと、井戸の周りに集まった。そのすきに息子は家にたどり着いた。危ないところだったんだぞと言って、息子は親父を責めた。親父は言った、「そう腹をたてるな。どんなふう to 逃げてきたのか話してみろ」。そこで息子は、この冒険のあらましを語った。親父は言った、「ほら。お前は技を身につけた you have learned the art」と (p. 14)。

『禪と日本文化』冒頭近く引用される中国宋代の禪者五祖法演のこの説法——それは大慧宗杲『宗門武庫』に初出し、忽滑谷快天『サムライの宗教』や鈴木大拙の好敵手であった胡適の論文「中国における禪」(Hu Shih, Ch'an (Zen) Buddhism in China: Its History and Method. 1953) にも引用される¹⁷⁾——は、おそらくベネディクトに深い示唆を与えたのではなからうか。禪と夜盗という取り合わせの奇抜さは読者の注意を惹きつけるのに充分である。とはいえ、説法した法演もこの逸話を書きとめた大慧も、そしてそれを引用する大拙も、単に奇を衒っただけではない。彼らの意図は明白であり、一致している。すなわちそれは、禪とは技術の修得である、との主張に他ならない。大拙によれば、「夜盗の術^{アート}を伝授するこの過激な方法^{ラディカル}は、禪の方法論を上手く説明している」(p. 14) のである。Art とい

う語は、『禪と日本文化』の重要な主^{ライトモチーフ}導動機^{モチーフ}といつてよい。

それにしても、中国の禪籍に記録された中国の禪僧の説法が、胡適の場合のように「中国における禪」の解明のために引照されるのであればともかく、何の留保もなしに日本における禪の解明に援用されるのは奇妙ではなからうか。『禪と日本文化』第二章では投子大同と趙州從諗の話が、また第四章では龐居士の話が、いずれも『碧巖集』（『碧巖録』）から採られているが、それらの箇所でも、大拙がこの点に考慮した形跡はない。中国の禪と日本の禪との差異に大拙が常に無関心であったわけではないけれども、『禪と日本文化』と同様の傾向は彼の他の著作にも概ね共通して看取される。とすれば、私たちは、禪が地域的限定性と時間的相対性を超えた普遍の次元に属するという大拙の強固な信念を、その背景に想定するしかあるまい。実は、禪の超時空的普遍性に関するこうした信念自体が歴史的産物であった。そして禪を技術の修得であるとする思想は、この信念と結合したかたちで思想史上に現れてきたのである。私たちはこのことを明らかにするために、ひとまず目を中国の禪宗史に向けることにしよう。

鈴木大拙は、円覚寺の今北洪川と釈宗演に師事した経歴からしても、またその思想傾向からしても、宋代を代表する禪者大慧宗杲の「看話禪」の正統的な継承者であった。「看話禪」の歴史的な重要性は、それが従来の価値観を転倒させた点にある。「看話禪」以前の禪問答は決して意味不明のものではなかった。問答の表層は意味連関をたどりにくかったとしても、その問答がなされた当時の象徴体系のコードを解読することができさえすれば、問いと答えとの意味連関を発見することが可能だったのである。しかるに「看話禪」に至って、禪問答はそもそも意味連関をもたないのだ、とされた。無意味な問答は、限定性や相対性を免れている点で、絶対的真理の表現にこそ相応しい。従って無意味な問答は有意義な問答よりも高い価値をもつ。禪は、むしろ積極的に意味連関を断絶し、論理的脈絡を遮断することによって、絶対的真理の体得を目指すのである。先人の問答の記

録（公案）は、今や、有意性と論理的脈絡を遮断する手段として機能する。公案の意味の穿鑿が無益なばかりでなく有害であるとされた以上、禪の内実を満たすものは、絶対的真理の体得を目指す修養の過程以外にはあり得ない。社会的歴史的な環境や言語・習慣等々、一切の限定性と相対性から解放された結果、公案の参究という一定の方法に依拠した訓練・修養がなされる限りにおいて、絶対的真理の体得という悟りへの途は、万人に向って開かれる。禪の普遍化は禪の技術化によって可能となったのであり、禪の技術化は禪の普遍化の当然の帰結だったのである。ところで、意味は或る事象を他の事象から区別する標識となるから、それは個性の表現とも言える。従って、公案の無意味化は禪の脱個性化をもたらさずにはおかない。「看話禪」は一切の公案を「無」の一字に集約していくのだが、この「無」はそれが絶対無である以上、何時何処で誰がどのように叫ぼうとも、畢竟「無」以外のものではあり得ない。絶対的真理の追求は個性の撥無を招くがゆえに、禪の普遍化は同時に禪の脱個性化でもあり、技術の修得・完成にとって個性は障害となるがゆえに、禪の技術化も同時に禪の脱個性化であった。禪の普遍化と技術化と、そして脱個性化とは、同じことを別の方面から述べているに過ぎない。——私たちは以上のような「看話禪」の歴史的特質にまで遡及することによって、大拙における禪の普遍化と技術化との関係をも理解できるようになる。大拙の禪思想が時空を超えて20世紀欧米の思想界に広まったこと自体も、「看話禪」の特質によるところが大きい。¹⁸⁾

ここで前引の夜盗の話に戻ってみよう。それは、禪とは技術だと主張するものであった。その意味でそれは「看話禪」の特質をよく示している。しかし読者は同時に、夜盗の術は禪に通ずる、との示唆をそこに読み取らないだろうか。禪が技術であることは、技術が禪であることの保証にはならない筈である。それにもかかわらず、このような反転が起こるのはなぜか。これを単なる論理的錯誤と片付けるわけにはいかない。大拙自身、別

の箇所では明確に、「一切の技術は禪に行きつく all arts merge into Zen」(p.112) と断じているからである。とすれば、禪は技術であるという命題が技術は禪であるという命題に反転する何らかの機制が存在しているとみななければならない。いったい技術はいかなる命がけの跳躍 *salto mortale* によって禪となるのか。——これこそ私たちが直面している課題である。

私たちは、禪と剣術との関係を論ずる文脈で提起された「一切の技術は禪に行きつく」という命題の少し前で、「或る技術に関する単なる技法的知識 mere technical knowledge of an art は、人が真にそれに精通するには充分でない」(p.112) と述べられていることに注目しよう。¹⁹⁾ くれぐれも誤解してはならないのだが、大拙は決して technique の意義を否定しているのではない。それどころか、訓練・修養の過程における technique の重要性を、彼は反復力説して止まなかった。「禪と剣術」の章で大拙は、江戸幕府の將軍家兵法師範にして新陰流兵法の大成者柳生宗矩に与えた傑僧沢庵宗彭の著書『不動智神妙録』を、比較的忠実な訳と非常に自由な省略・敷衍を織り交ぜながら延々と紹介しているのであるが、沢庵が修行を「理之修行」と「事之修行」とに大別した箇所について、後者を敢えて「technique の修行」と意識し、「technical な細部に精通すること」の必要性を強調するのである (p.120)。しかし、technique が technique の域にとどまっているうちは、その technique は完成に至らず、従って訓練・修養も終結しない。Technique は訓練・修養によって徹底的につきつめていく時、自ずから technique を超えたものに転化していく。逆にいえば、technique を超えたものにまで technique をつきつめていくのが訓練・修養なのである。Art の多義性を生かして言い換えるならば、technique としての art は究極のところ art としての art に到達する。そしてその時には technique としての art は消失する。大拙は「禪と茶道 Zen and the Tea-cult」の章で次のようにいう。「Art は、art であることを止めた時にのみ完成する。これは artlessness の完成の時である」(p.208)。この難解な表

現も、以上の検討を踏まえるならば、それを読み解くことはさほど困難ではない。すなわち、ここに表れる三つの art のうち、最初の art が art としての art に、そして二番目の art と artlessness に含まれる art とが technique としての art に、それぞれ対応するわけである。技術は、それが技術として完成されることで、技術の域から超出していく。——私たちはこの同じ言葉を既にどこかに記さなかったであろうか。然り、これこそ美と修養をめぐる『菊と刀』の重要な結論に他ならなかった。私たちは今漸く、ベネディクトと大拙との接点に迫りつつあるのである。

では、技術が技術の域を超出すること——技術の *salto mortale*——は、具体的にはいかなる訓練・修養を必要とするのか。大拙はそれを「無心 no-mind-ness」という「神秘的な心理状態」への到達であるという (p. 112)。大拙が「神秘的 mysterious」と形容するのは、それが通常の論理的ないし合理的な次元とは異なる地平にあることを強調したいからである。なるほど、「心が無いこと」がしかもなおかつ「或る心の状態 a state of mind」であるというのは、「神秘的」としか言いようがない事態ではあろう。大拙は同じ箇所ですべて「無心」を「無意識 the Unconscious」とも言い換える。訓練・修養は一般に意識的意志的な行為であるから、結局、「無心」を目指す訓練・修養とは、意識的な行為によって無意識の状態を創出する試み、大拙自身の表現を用いれば「無意識に意識すること To be unconsciously conscious」とでもいう他はない。これは、確かに「驚愕するほどの逆説 appalling paradox」である (p. 112)。ここで更なる疑問が生じる。技術はなぜ技術のままではいけないのか、論理的合理的な次元を超えてまで「無心」を追求する訓練・修養がなぜ必要なのか——と。大拙が沢庵『不動智神妙録』の長大な引用を行なったのは、まさにこの根本的な疑問への応答のためであった。「無心」＝「無意識」に関する大拙の逆説が、沢庵のこの著書から大きな示唆を受けていることは間違いない。それゆえ、ここでも沢庵の所説を大拙の理解に従ってみておくことが便宜である。

『不動智神妙録』は、「不動智とは、この世界で最もよく動くものである
 Immovable Intelligence is the most movable thing in the world」(p.114)
 という逆説に貫かれている。もっとも沢庵は、立ち合いの際いかに対戦者
 の動きに対応するかを終始想定しながら論を進めるので、この著書は全体
 として神秘的というよりはむしろ実際的な印象を読者に与える。立ち合い
 に臨んだ初心者の心は不断に動いている。刀の構え方も知らず、対戦者の
 刀の動きも、打ち込むタイミングも予測できないからである。従って、初
 心者の段階での心の動きとは心の動揺に他ならない。自己を見失い、浮き
 足立っている状態である。訓練・修養を蓄積する過程で、このような動揺
 は消えていく。刀をどう構えるか、対戦者のどのような所作に注意を払え
 ばよいか、どのようなタイミングでどのような角度から打ち込めばよいか
 等々の technique が習得されれば、対戦者と向き合っても自己を見失って
 動揺することがなくなる。厳しい訓練・修養による technique の蓄積こそ
 が人を強くする。しかしこの訓練・修養はやがて限界に達する。蓄積され
 た technique は却って桎梏と化す。自分の刀、対戦者の刀、自分の所作、
 対戦者の所作……と、現実を細かく分節してそのそれぞれの点に「心を止
 め」ようとすれば、心は逆に安定を失いかねない。不動の自己が障害とな
 って、臨機応変・自由自在の対応ができないのだ。これは訓練・修養を積
 んだ人が突き当たり易い困難であろう。例えば、同時に十人を相手にせね
 ばならない非常事態に直面した場合、一人の相手の動きに「心が止まって」
 しまうと、その他の相手の動きには心に対応できなくなり、結果としてそ
 こに付け入られる隙が生じる。これでは訓練・修養が完成段階に到達した
 とはいえない。不動の自己を確立する訓練・修養は、更に進んで「十の点
 に心を働かせるために、心をそのいずれにも固定しない」段階に至らなけ
 ればならない。そうすれば、心はもはや何ものにも縛られない。「この心
 理状態は絶対的に受身である。……意識に関する限り、人は自動機械
 automaton となる」。心が不断に動いている点では、この段階は初心者へ

の還帰である。ただし、初心者の心の動きが心の動揺であったのに対し、この最高段階における心の動きは心の完全に自由自在な発動であるのだが。最も受動的であることは最も自由であることだ。²⁰⁾そして訓練・修養の目標は、それが訓練・修養ではなくなることだ (pp. 112-136)。この「驚愕するほどの逆説」!

初心者 (動)→熟達者 (不動)→初心者 (高次の動=高次の不動、完成された熟達者) という円環の論理は、「山は山、水是水」(即自的な現実肯定=「無事」)→「山不是山、水不是水」(現実の否定=「無事」の否定)→「山は山、水是水」(高次の現実肯定=高次の「無事」)という「看話禅」の円環²¹⁾の論理の応用とみてよい。大拙は最高段階としての「無心」を別の箇所では「無我 egolessness」とも言い換えている (p. 150)。『禅と日本文化』では「無心」が多く用いられるが、彼の主張をより鮮明にするにはむしろ「無我」の方が適しているかも知れない。彼は別の論著でも、やはり沢庵の言葉を援用しつつ、剣術 the art of fencing と禅との関係について、次のように述べる。「日本人の考えでは、「無我」と「無心」とは同じことを指す。「無我」の境地、「無心」の境地に到達する時、無意識が実現されるのである。「無我」は、「私がそれをしている I am doing it」という感覚のない忘我境 a state of ecstasy と同一視^{サムシング}される何かである。「自己」'self' の感覚は仕事を成し遂げるのに大きな妨げとなる。……日本における一切の技術的修養の目的は、それ〔無意識の境地〕を実感することへと向けられている。それこそ、「無我」や「無心」や無功用 effortlessness が技術の極致 the consummation of art であると自ら悟ることなのである」²²⁾ (Buddhist, Especially Zen, Contributions to Japanese Culture. *Essays in Zen Buddhism. Third Series*. The Eastern Buddhist Society, Kyoto, 1934. pp. 317-318. なお, effortlessness は *anābhoga-caryā* の訳語である (cf. *ibid.*, p. 319))。

「私が〇〇している」という意識がある限り、そうしている自己 (主体) とそうされている対象 (客体) との分裂を避けられない。自意識を無意識

に換えること、すなわち文字通り忘我 *ecstasy* を実現することによって初めて、その人の自我は一切の状況に対応できる自由を獲得する。「看話禪」の中から生み出された『十牛図』は、かかる「無我」に到達するまでの訓練・修養の過程——上記の円環の論理——を寓話として示したものだといつてよい。「自分探し」の旅は、探し求めるべき自分など存在しないのだという自覚に帰着する。そしてこの時、旅（訓練・修養）は終わる。猛烈なテンポでパッセージを弾くピアニストは、演奏の最中に「私がピアノを弾いている」と意識することはないであろう。無意識のうちに指が動くようになれば、もはや訓練・修養は要らない。ピアニストの姿は消え、ピアニストがピアノと一体化したかのような「神秘的」な状態が現出する。大拙が『禪と日本文化』で取り上げている『莊子』養生主篇の「庖丁解牛」の寓話においては、最高の料理人の牛刀捌きは既に技術の域を超えたもの——莊子の用語でいえば「道」——である。それゆえ、料理人が牛刀の腕前（技術）を振うまでもなく恰も牛の関節が自ずと解けるかのようなのだ（p. 106）。大拙は更に、スペインの卓越した闘牛士をも例に引き、その訓練・修養に沢庵の「不動智」をみる！（p. 138）禪の技術化という「看話禪」の特質がもたらした禪の超時空性・普遍性はここに極まった。今や人は、スペインの闘牛士についても中国古代の料理人についても、宋代の夜盗についても日本の江戸時代の剣士についても、はたまた当代のピアニストやタイピストについても、均しく禪を語ることが許される。そこに共通するのは、「私が〇〇している」という意識の消失、技術を超える技術の修得による「無心」「無我」という神秘的な心理状態の獲得であった。²³⁾

山田奨治氏は、オイゲン＝ヘリゲル『弓と禪』（Eugen Herrigel, *Zen in der Kunst des Bogenschiessens*. 1948）と龍安寺石庭とを主な対象とした興味深い著書の冒頭で、欧米において「～における禪」（Zen in the Art of...）とか「禪と～」（Zen and the Art of...）と銘打った著書・論文がいかに多く出回っているかを紹介している。ロバート＝パーシグ『禪とオートバイ

修理技術』(Robert M. Pirsig, *Zen and the Art of Motorcycle Maintenance: An Inquiry into Value*. 1974) の他、幾つか書名のみ挙げれば——『小説作法における禅』(*Zen in the Art of Writing*)、『禅とインターネット』(*Zen and the Art of Internet*)、『禅とカジノゲーム』(*Zen and the Art of Casino Gaming*)、『禅とおむつ交換』(*Zen and the Art of the Changing Diapers*) 等々。山田氏は、これらの書物が日本人の目には「キッチュ」に映る理由を問うのだが²⁴⁾、もしこれらを「キッチュ」というとすれば、大拙が『禅と日本文化』で言及した「禅と夜盗」「禅と剣術」「禅と料理」「禅と闘牛」「禅と茶道」なども全て「キッチュ」という他はあるまい。私たちが注目したいのは、これら多種多様な書物の原題の圧倒的多数に the Art が含まれていることである。禅が技術であり技術が禅であることと禅の「キッチュ」化とは同じメダルの両面に過ぎない。禅が技術であるとの観念は、様々な技術の中への禅の融解をもたらし、その結果、禅は統一的な宗教体系としての像を結びにくくなった。禅の技術化は必然的に禅の卑俗化を、従って宗教としての禅の解体を導く。他面、技術は禅であるとの観念は、技術を超える何かへの技術全般の観念的上昇を、つまり技術の聖化をもたらす。

『十牛図』の現代アメリカ版ともいべき著作でパーシグはいう、「禅僧たちは「ひたすら坐る」と言うが、その坐禅修行においては、主体と客体という二元論的な観念は意識を支配していない。私が語っているこのバイクのメンテナンスにしても、「ひたすら修理する」ことであって、ここでも主体と客体という観念が修理する人の意識を支配することはない²⁵⁾」と。重要なのは、この「ひたすら just」の共通性である。「ひたすら坐る」とと「ひたすら修理する」こととを同列に扱ってならぬ理由はどこにもない。大拙は訓練・修養へのこの「ひたすらなる集中」のことを「一点的集中 the one-pointed concentration (*ekāgra*)」と呼ぶ (*The Koan Exercise: As the Means for Realising Satori or Attaining Enlightenment. Essays in Zen Buddhism. Second Series*. The Eastern Buddhist Society, Kyoto. 1933.

p. 43)。

1970年代アメリカの精神世界に及ぼした鈴木大拙の影響の顕著な例がパーシングの著書だとすれば、1940年代半ばのアメリカの日本人論に及ぼした大拙の影響の顕著な例がベネディクトの『菊と刀』であった。その第十一章を読む人は、禅の修養や公案の話題が長々と取り上げられていることに戸惑いを感じるかも知れない。実際、この部分の記述を自らの日本人論の全体的な構図の中に、明確に位置づけることにはベネディクトは成功していないように思われる。しかし、大拙の禅思想をここまで追ってきた私たちにとって、その位置づけは困難ではなかろう。ベネディクトにおいても、「無我」を目指す訓練・修養は、対象との一体化を妨げる「自己 self」を除去するための「特別な種類の訓練」すなわち「熟練 expert」であった。これが達成される時には、「熟練者は「私がそれをしている」という一切の感覚を喪失する。回路は自由な方向へ流れる。行為は無功用である。それは「一点的」‘one-pointed’である。行ないは、行為者が心に描いたのと全く同じに再現される」(p. 236)。「無功用」とか「一点的」とかいう用語も含めて、これが大拙を踏まえた記述であることは言うまでもない。私たちは、この「熟練」が「世俗的と宗教的とを問わず」、「俳優にも宗教信者にも剣士にも演説家にも画家にも茶道の師匠にも」、均しく用いられる訓練・修養であることに注意せねばならない (p. 235)。「日本では、ごくありふれた人たちがこの種の「熟練」に努める」(p. 336) ——、ベネディクトはこう言って、チャールズ＝エリオットが紹介している日本の女子学生の逸話 (Charles Eliot, *Japanese Buddhism*. 1935) を引用する。その学生は飛行機の操縦士になりたかった。しかし飛行機の操縦を習得するには、何ごとにも動揺しない安定した心を獲得しなくてはならない。このような「宗教的訓練」を積むのにはキリスト教に入信するに如くはない。こう考えた女子学生は、飛行機の操縦士になるという目的のためにキリスト教に入信しようとしたのである。この逸話で明らかなように、「無我」「無

心」に到達するための通路はもはや禅には限定されていない。だから、この女子学生のようにキリスト教を通路として「無我」「無心」に到達しようとする人がいても一向に構わないのである。もしキリスト教を通路として「無我」「無心」に到達することができたならば、キリスト教にもまた「禅に行きつく」側面があったと証明されたことになる。大拙であれば、そこにまたしても沢庵の「不動智」をみるかも知れない。こうした「ごくありふれた人たちが」「熟練」しようとする技術は、飛行機の操縦、楽器の演奏、受験勉強、運動競技など、いかなる世俗的なものでもよい。ただし、「ひたすら〇〇する」ことで自己を消し、主客一体の忘我境を現出せしめるその technique は、論理性や合理性を超えているという意味で神秘的であり宗教的である。ベネディクトが「日本人には神秘主義抜きの神秘主義的技術 the technique of mysticism without the mysticism がある」(pp. 239-240) というのはこの意味に解するべきである。宗教を徹底的に技術化し、世俗的な目的を実現するための手段に供するところに宗教の世俗化の極致をみることができるが、同時に、技術を超出する「熟練」の過程を経ることによって、世俗的な目的自体が聖化される側面も無視するべきではない。²⁶⁾「技術的な訓練によって、人はその精神を至高のものとする」というベネディクトの言葉をもう一度想起しておこう。

技術が技術を超出する、という技術の *salto mortale* がひとたび実現するや、技術と藝術との通路は広く開かれる。技術は技術を超えることによって禅（宗教）ともなり、美（藝術）ともなる。技術を媒介項として禅（宗教）と美（藝術）ともにも互換的な関係が成り立つ。鈴木大拙は『禅と日本文化』第二章で日本美術について論じているが、そこでは美は技術に還元される。ワビとかサビとかも、それを単に概念としてみていたのでは、そこから美はもたらされない。それが「一角様式」と言われる技術と結びつく時、その美は初めて現実化され、禅との通路を開くのである (p. 28)。大拙は更に竹を描く画家についてもいう、「竹になること、描いている時

に自分が竹と一つになっているという意識すらも忘れてしまうこと——これが竹の禅なのである」と (p.46)。この箇所で大拙が沢庵『不動智神妙録』の参照を求めていることに注意せよ。熟練されたものは、絵画であれ剣術であれ、闘牛であれ料理であれ、或いはパーシグがいうようにオートバイの修理技術や回転式焼肉器の製作であれ、藝術であり、従って美なのである。だとすれば、これが茶の点て方や菊作り、性交の仕方や入浴の仕方などに適用できない筈がない。美は生活の全てを覆い尽す。全てが完全に訓練されていれば全てが完全に美しい。

4. 結語

鈴木大拙の禅思想は、禅の技術化という「看話禅」の特質を徹底的に推し進めた結果、いかなる時代の、いかなる地域にも容易に受容されることができた。それは一面では、どの時代の、どの地域に受容される禅に対しても一定の共通する特徴と表象を賦与することとなった。すなわち主客一体を意味する「無我」「無心」の境地の獲得とそれを目指す技術・修養の強調である。同時に他面、それは、技術としての中立的な性格のゆえに、それぞれの時代の、それぞれの地域の状況に応じた現象形態をとることを妨げない。「無我」「無心」という同じ概念であっても、それが受容される環境の個性によって、それが果たす機能は全く異なってくる。例えば戦争中の日本においてそれは戦争を讃美し擁護する言説として現れた。戦後になると今度はそれは平和主義の言説として現れた。1970年代のアメリカにおいては、それはヴェトナム戦争などで揺らぐ価値観を背景にした、体制への異議申し立ての精神的な支柱となった。大拙の禅はいかなる特殊性・個性にも対応できるからこそ普遍的なのである。従って、彼の言説の一部を切り取ってきて、彼を軍国主義者に仕立て上げるのも、彼を平和主

義者に仕立て上げるのも、保守に仕立て上げるのも前衛に仕立て上げるのも、彼の²⁸⁾本質を完全に見誤っているといわねばならない。

ベネディクトにとっては、鈴木大拙の所説は日本人の国民性の根幹を理解するための、つまり不可解極まる日本人の両極性、とりわけその好戦的な性格と唯美主義的な性格とを整合的に理解するための重要なよりどころとして、受容されたのである。「無心」に相当する no-mind-ness, 「無我」に相当する egolessness は、英語の単語としてみる限り、そこに肯定的な意義を想定し難いのみならず、否定的な表象へと強く傾斜するであろう。日本では「ひたすら一生懸命、一心不乱に」という肯定的なニュアンスで用いられる、「死んだ気になって as one already dead」という表現は、それを文字通り英語に訳せば、いわば「生ける屍 the living corpse」のような状況しか、一般には想定できない (p. 249)。ベネディクトが、「完全に訓練された国民」としての日本人に看取した「得体の知れなさ」の発生源はここにあった。アメリカ人なら降伏する局面でも降伏せず、集団自決したりバンザイ突撃したりする日本人の姿 (p. 38) は、「自我を持たず egoless」, 「人間らしい判断力を欠いている no-mind」ようにベネディクトには映ったに違いない。しかし、ベネディクトの日本人論で決定的に重要な点の一つは、日本人の戦闘行為をかくもおどましく不可解なものにしたまさにその egolessness や no-mind-nessこそが、反面、菊作りに丹精をこめ、一挙手一投足にまで美を賦与しようとする日本人の唯美主義の来源でもあったという認識である。それは、「無我」「無心」の修得の技術的性格による。「無我」「無心」に到達するための訓練＝修養＝熟練を媒介項として、全く矛盾するようにみえる好戦的日本人像（刀）と唯美主義的日本人像（菊）とは整合的に結びつく。日本人の戦闘行為のおどましさとみえたものは、実は日本人の唯美主義的側面が政治や軍事の方面にまで及んだ結果であった。政治や軍事の領域においても、現実的な^{リアル}判断よりもそれが美しいか否かの判断が優先される。美的尺度からの逸脱は美的に予定調和した世界か

らの放逐を意味するからである。もう一度ベンヤミンを引用するというならば、政治や軍事まで「美」化した日本人の思考様式・行動様式に、私たちは「藝術のための藝術 l'art pour l'art の完成」としての政治の唯美主義化を見出すのである。²⁹⁾

ベネディクトにとって鈴木大拙は日本人を理解するための大きな導きの星であった。大拙が欧米に向って発信したものをベネディクトは『菊と刀』のようなかたちで受信したのである。大拙が日本人の宗教観念として説いた思想が、ベネディクトにおいては日本人の思考様式や行動様式に翻訳されて現われた、といってもよい。この意味において、ベネディクトの日本人論は、鈴木大拙の宗教的日本文化論の世俗化した形態であった。

注

- 1) 前川『『菊と刀』札記——*The Chrysanthemum and the Sword* と『菊と刀』の間』『専修法学論集』106 (2009年)。前稿と同様、本論でも『菊と刀』の原著は Charles E. Tuttle Co. 1954 のものを用い、その頁数を付記する。訳文の作成に当っては、長谷川松治訳 (講談社, 2005年〔初版, 社会思想社, 1948年〕)、角田安正訳 (光文社, 2008年) を参照した。
- 2) 本論は前稿の所説を前提として論を進めるので、併せて前稿の参照を希望しておきたい。また、前稿には既に補正を必要とする箇所が散見されるが、その作業は全て他日を期す。
- 3) 副田義也『日本文化試論——ベネディクト『菊と刀』を読む』新曜社 (1993年) 312—326頁。また前川前掲論文164—165頁, 176—181頁でも言及した。
- 4) 鈴木大拙の名が日本の知識界に広く知られているのとは対照的に、忽滑谷快天はごく一部の禅宗史研究者以外にはほとんど知られていない。大拙の英文著作が早い段階から日本語訳され、多くの読者を獲得したのに対し、快天の主著 *The Religion of Samurai* が今日に至るまで翻訳すらされていないのは象徴的である。しかし、この特異な学僧は、大拙と同程度とはいかないまでも、もっと注目されて然るべきである。大拙が『禅と日本文化』第三章・第四章の執筆の際、快天の『サムライの宗教』を意識していたことはほぼ確実である。にもかかわらず本論が快天についてこれ以上の検討を加えないのは、議論の錯綜を避けるための便宜的な処置に過ぎない。日本文化全般にかかわる文脈では『サムライの宗教』より『禅と日本文化』の方が、

ベネディクトに与えた影響は本質的であったから、本論のこのような処置で特に問題はないであろう。

- 5) 副田義也前掲書314頁は、ベネディクトが同書を読んでいたとは証明されていないという。また、ベネディクトが『菊と刀』執筆に当って参照した書目を整理した Pauline Kent, *An Appendix to The Chrysanthemum and the Sword: A Bibliography. Japan Review (Nichibunken)* 6, 1995 にも同書は採られていない。しかし、前川前掲論文176—177頁によって、ベネディクトが同書を読んでいたことは証明されたとみてよからう。なお、本論で同書を引用する際には、便宜上『禅と日本文化』という通称を用いる。同書は戦後 *Zen and Japanese Culture*. (Routledge Kegan Paul, London, 1959) と改題のうえ再版された。鈴木大拙はその Preface において、変更を最小限にとどめたと述べているのであるが、実際には章立てでも大幅に変更され、かなりの書き換えが行なわれている。本論がこの再版以前のテキストのみを対象とすることはいうまでもない。訳文の作成に当っては、北川桃雄訳『禅と日本文化』岩波書店（1940年）——同書の前半六章分に「禅と俳句」を追加したもの——を参照した。北川訳は苦心の作であり、大拙自身その序文で「たいていは吾意を得ている」（iv 頁）と述べているが、訳者が補った箇所もあるし、原著の注記を削除したりもしているので、注意を要する。『対訳禅と日本文化』講談社（2005年）は英語原文と北川訳とを対照させていて便利である。本論が取り上げるのは同書のこの範囲に収まるので、原文についてはこの対訳本の頁数を付記しておく。
- 6) 何気ないありふれた語彙の多義性を利用して日本人の両極的ないし多面的な性格の統一的な理解を目指したベネディクトの試みについては、前川前掲論文193—196 頁参照。
- 7) 『菊と刀』第三章「各々其の所を得 Taking One's Proper Station」と第九章「人情の領域 The Circle of Human Feelings」を見よ。ベネディクトのこうした日本社会の表象については、前川前掲論文154—156 頁参照。
- 8) 長谷川松治訳は technical discipline を「特別な修養」（41 頁）、technical training を「特別な訓練」（280 頁）と訳すが、これでは訓練の技術的性格へのベネディクトの関心が充分には伝わらないであろう。角田安正訳が後者を「技術的な訓練」（363 頁）と訳しながら、前者を「高度な修練」（52 頁）と訳した理由は不明である。長谷川訳は、「技術的自制 technical self-discipline」（p. 229）をも「特殊な自制」（281 頁）と訳している。なお、technique と art との関係については次節で論及する。
- 9) 副田義也前掲書24—25 頁は、本論が前節に引用した箇所と今ここに引用した箇所とは齟齬があるという。なぜなら、前者は菊を「耽美主義」の象徴とするのに対し、後者はそれを「精神的自由の制約」の象徴とするのであるから。しかし、菊が前者・後者それぞれの象徴であるという副田氏の見方を認めるにしても、だからといってそこに齟齬をみなくてはならない必然性はない。端的にいうならば、副田氏が齟齬を見出すまさにその点に、本論は論理的一貫性を見出すのである。

- 10) 田中優子『張形——江戸おんなの性』河出書房新社（1991年）に紹介される張形の数々とそれをめぐる言説をみると、手淫の技術が徹底的に cultivate され、ほとんど藝術 fine art の域に達しているように思われる。これを、石川弘義『マスターベーションの歴史』作品社（2001年）に紹介される欧米での凄絶なまでの禁欲論——ベネディクトもその一端を紹介している（p.188）——と対比すれば、思い半ばを過ぎるものがある。
- 11) 西山松之助「近世藝道思想の特質とその展開」日本思想大系『近世藝道論』岩波書店（1972年）585—586頁。ただし本論は、西山氏がその論文で実際に想定しているよりも更に広く、「文化」を生活様式全般として考えている。本論では、「藝」「技藝」「藝術」「美術」などの語の意味論的な分析には立ち入らない。
- 12) 『菊と刀』において arrange, arrangement が重要な意義を帯びて用いられている点については、前川前掲論文193—196頁参照。
- 13) ベネディクトがこの著を1895年の刊行と注記するのは誤りである（p.179）。なお、この著は同じ著者の1893年刊の著書 *Esoteric Shintō* と密接に関連しており、ベネディクトが引用する箇所も、その Part II に完全な同文で見出すことができる。
- 14) この点については前川前掲論文160—162頁参照。
- 15) ここに挙げたのは、ベネディクトが『菊と刀』執筆に際して実見したことが確認される日本の戦争映画に出てくる場面である。以下の作品を参照。佐藤武監督『チョコレートと兵隊』（1938年）、田坂具隆監督『土と兵隊』（1939年）、佐々木康監督『暁に祈る』（1940年）、渡辺邦男監督『熱砂の誓い』（1940年）。（うち、『チョコレートと兵隊』は東京国立近代美術館フィルムセンター所蔵の貴重なフィルムである。実見を許可された同センターに謝意を表する。）ベネディクトはこれらの戦争映画が、アメリカ人には「最良の反戦宣伝」のようにみえる、と述べている（p.193）。『菊と刀』における映画作品の利用に関しては、Pauline Kent, *ibid.* p.117, p.121, 長谷川倫子「戦時下アメリカにおける日本研究——『Japanese Films: A Phase of Psychological Warfare』を事例として」『コミュニケーション科学（東京経済大学）』21（2004年）、前川前掲論文173—176頁を見よ。
- 16) ヴェルター＝ベンヤミン（久保哲司訳）「複製技術時代の藝術作品」『ベンヤミン・コレクション 1 近代の意味』筑摩書房（1995年）627—628頁。原著は Walter Benjamin, *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*. 1935–1936. (Suhrkamp Verlag, 1966, S.43). ベンヤミンはマリネッティの言葉を La Stampa Torino から引用するのだが、田中純『政治の美学——権力と表象』東京大学出版会（2008年）479頁注（2）がベンヤミン著作集編者の注記に基いて指摘するところによれば、マリネッティの文章の典拠は甚だ曖昧なようである。もっとも、その文章の内容と修辭は、『未来派宣言』の作者のものとみて特に不自然な点はないように思われる。
- 17) 大拙は他に、*Practical Methods of Zen Instruction. Essays in Zen Buddhism. First Series.* The Eastern Buddhist Society, Kyoto. 1927. pp.296–297でも、この逸話を紹介してい

る。この逸話の達意の日本語訳は、小川隆氏による胡適論文の翻訳の中に見出される。小川隆「胡適『中国における禅——その歴史と方法論』」『駒沢大学禅研究所年報』11（2000年）101—102頁。また、同翻訳111頁注（67）で小川氏は、「以上に述べられた〔五祖法演の説法にみられるような〕禅的方法論を、誰しも追体験可能な「型」ないし「方式」としてまとめたものが、大慧宗杲の「看話禅」であった」との注目すべき指摘を既に行なっている。

- 18) 以上の叙述は、近年蓄積されている禅宗史研究の実証的成果を踏まえているが、ここでは論述の都合上、具体的な論証は全て省略して結論のみを述べるにとどめざるを得なかった。詳細については、小川隆『臨済録——禅の語録のことばと思想』岩波書店（2008年）、前川「『看話』のゆくえ——大慧から顔丙へ」『専修大学人文科学年報』37（2007年）の参照を求めたい。特に禅宗史上における大拙の位置づけについては、小川同書84—87頁、199—225頁が有益である。
- 19) 北川桃雄訳はこの箇所を「単に藝術を技術的に知るだけでは、真にそれを熟達するには不十分である」（113頁）と訳す。訳文のみでは、剣術を論じるこの箇所で唐突に「藝術」が持ち出されてくる意味を理解するのが難しいのではないか。Artが多義的であること、日本語では technique と art とを訳し分け難いこと、がこの箇所の日本語訳を困難にしている。
- 20) 大拙は受動性の積極的な意義を『無心といふこと』（1939年）、「仏教生活と受動性」『東洋の一』（1942年）などでも繰り返し強調している（いずれも『鈴木大拙全集第七巻』岩波書店、1968年）。受動性の概念は大拙にとって、禅と浄土真宗とを繋ぐ重要な通路であった。
- 21) 「看話禅」のこの論理構造については、小川隆「禅者の後悔——『碧巖録』第九十八則をめぐる」田中良昭博士古稀記念論集『禅学研究の諸相』大東出版社（2000年）、同『続・語録のことば——『碧巖録』と宋代の禅』禅文化研究所（2010年）、土屋太祐「北宋期禅宗の無事禅批判と圓悟克勤」『東洋文化（東京大学東洋文化研究所）』83（2003年）223—226頁、前川「中国思想史研究の立場からみた柳田聖山の位置——達成された成果と残された課題」『禅文化研究所紀要』30（2009年）95—99頁参照。
- 22) 大拙は ego と self とを特に意識的に使い分けてはいない。「無我」「無心」の概念をめぐる仏教研究の分厚い蓄積の中で、大拙の「無我」「無心」の理解がどのような地位を占めるのかは興味深い課題である。本論ではこれに立ち入る余裕はないが、例えば大拙が「中国語の＜無心＞」を「無意識」と解したことについて「不適切」と断じるベルナル＝フォール氏の「大拙批判は軽率ではなからうか。フォール（金子奈央訳）『禅オリエンタリズムの興起（上）——鈴木大拙と西田幾多郎』『思想』960（2004年）148頁。原著は Bernard Faure, *The Rise of Zen Orientalism. Chan Insights and Outlooks: An Epistemological Critique of the Chan Tradition*. Princeton University Press. 1993. p. 64.

- 23) アメリカにもたらされた空手・柔道・合気道・剣道などの武道がどこまで神秘性をもつか、そこで強調される「無心」がどこまで仏教の伝統に忠実かをめぐって、アメリカの研究者が激しく論争したことがある。John P. Keenan, *Spontaneity in Western Martial Arts: A Yogācāra Critique of Mushin* (No-Mind). *Japanese Journal of Religious Studies*. 16-4. 1989., Stewart McFarlane, *Mushin, Moral, and Martial Arts: A Discussion of Keenan's Yogācāra Critique*. *ibid.* 17-4. 1990., J.P. Keenan, *The Mystique of Martial Arts: A Response to Professor McFarlane*. *ibid.* 17-4. 1990., S. McFarlane, *The Mystique of Martial Arts: A Reply to Professor Keenan's Response*. *ibid.* 18-4. 1991. しかし、「看話禪」の歴史的 성격が理解されないままに、的外れな議論が延々と続けられている印象を拭い難い。とはいえ、1980年代末に欧米でこうした論争が発生したこと自体は興味深い。この論争が欧米での鈴木大拙批判の潮流の高まりと関連すると思われるからである。この点については、ポール＝スワンソン「禪批判の諸相」『思想』960 (2004年) 128頁参照。武道と禪との関わりという点では、オイゲン＝ヘリゲル『弓と禪』の影響力が甚大であって、それがこの論争にも深い影を落としている。ヘリゲルが語る「神秘的な禪＝神秘的な武道」という「神話」を解体する試みはまさに鈴木大拙の禪理解への批判と重なりあう。山田奨治『禪という名の日本丸』弘文堂 (2005年) もそのような試みの一つである。禪と武道の脱神話化の試み自体は貴重であるが、同時に、そのような神秘化 (神話化) を可能ならしめる要素が禪の中に準備されていたことにも注目する必要があるだろう。
- 24) 山田奨治前掲書17―27頁。山田氏はこれらの書物が真面目な内容のものであることを断っている。真面目な書物であるにもかかわらず、日本人がそれにイカモノ性を看取するのは、「日本人がこうあって欲しいと思う自己像——この場合は日本の「禪」イメージ——があって、これらの本がわたしたちの自己像からはずれているから」である、というのが山田氏の見解である (27頁)。この説に依拠していえば、鈴木大拙の英文著作は「日本人がこうあって欲しいと思う自己像」を欧米に向けて発信したものであった。しかし、それが受容される場合、「日本人がそうあって欲しい」と望むとおりに受信されるとは限らない。その受信されたところのものが逆に私たち日本人に向けて発信されてきた時、それらを私たちがイカモノとして拒否するか、それともホンモノとして受け容れるかは、それらが「わたしたちの自己像からはずれている」か否かに懸っているわけである。
- 25) ロバート＝パーシング (五十嵐美克訳)『禪とオートバイ修理技術 (下)』早川書房 (2008年〔初版、めるくまー、1990年〕) 170頁。Harper Collins 刊の平装本では pp. 380–381. 山田奨治前掲書18頁もこの箇所を引用する。
- 26) エリオットの挙げる逸話にしても、山田奨治前掲書が取りあげる弓道や龍安寺石庭の例にしても、その言説の顕著な特徴は、禪が世俗的技術を完成する目的のための手段となり、かつまた、そのことによって技術的な実践の果てに達成される目的ともなる点で、(恰も貨幣のような!) 循環機能をもつに至っていることである。例

えば、ヘリゲルは禅を学ぶための手がかりとして弓道をまず学ぶことを勧められたが（弓道→禅）、その師匠阿波研造は禅を通して弓道を窮めようとしたのである（禅→弓道）。このような禅の循環的性格が大拙の『禅と日本文化』から容易に導かれることは、本論から明らかであろう。

27) 回転式焼肉器の例については、ロバート＝パーシグ前掲訳書(上)303頁, 原著 pp. 208-209. この箇所では technique と art との関係も議論されている。

28) 確かにベルナル＝フォール氏が引用するように、ポール＝ドミユエヴィル氏は *Zen and Japanese Culture* への書評で、大拙にとって「禅が美的価値観（絵画、詩）だけでなく、日本の軍国主義に接近するためのマスターキーにもなった」ことを指摘しているが（Paul Demiéville, Book review. *Orientalistische Literaturzeitung* 61-1/2, 1966. p. 93）, 「…のみならず…でもある non seulement..., mais aussi...」というドミユエヴィル氏の複眼的な表現と、大拙を「禅帝国主義 Zen imperialism」と一方的にきめつけるフォール氏の議論（前掲論文150頁）とを同列に扱うことはできないであろう。

29) ヴァルター＝ベンヤミン前掲訳書「複製技術時代の芸術作品」629頁。